Einleitung

Häufig begegnen in den Medien Fragen der Art, ob „Religion“ oder „Religiosität“ gesundheitsfördernd seien bzw. im Gegenzug krank machen könnten. Eine wichtige Inspiration für diese Arbeit war die Erkenntnis, dass vielleicht bereits die Formulierung dieser Frage ein Problem darstellt. Leitend waren Erfahrungen in einem interdiziplinären Seminar, welches im Wintersemester 2005/06 in der Marburger Religionswissenschaft angeboten wurde. Gemeinsam mit Eckhardt Koch, Leiter der Abteilung für Transkulturelle Psychiatrie an der Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie Marburg-Süd, wurden türkische Migranten interviewt. In den begleitenden Referaten wurde unter anderem dabei auch problematisiert, welche Schwierigkeiten damit verbunden sein können, allgemeine Diagnoseschlüssel für Krankheiten bzw. „Störungen“ kulturübergreifend bestimmen zu wollen.

Der Religionspsychologe Sebastian Murken resümiert seine Überlegungen zu „[u]ngesunde[r] Religiosität – Entscheidungen der Psychologie?“[1] nach einer Diskussion mehrerer möglicher Modelle eines Zusammenhangs zwischen Religiosität und Gesundheit/ Krankheit, es handele sich um eine Frage der „Dosis“[2]. Während Murken kritisch darauf hinweist, „daß die psychische Konstitution eines Menschen in hohem Maße kulturabhängig ist“[3], kann seine Diskussion der angesprochenen Modelle den Eindruck erwecken, es gebe so etwas wie ein homogenes Phänomen „Religion“ bzw. „Religiosität“, dessen Varianz in den unterschiedlichen Kulturen der Menschheit nur aus verschiedenen Wertsetzungen resultiere. Dabei besteht die Möglichkeit, dass es sich um ein abendländliches Konstrukt handelt, „[d]ie spätantiken Christen hatten religio zu einem Konzept gemacht, das grundsätzlich von Kultur ablösbar war – was ermöglichte, die antike Kultur zu übernehmen und das Element ‚Religion‘ auszutauschen“[4].

Dies ist ein Grundproblem nicht nur der Religionspsychologie, sondern jeder Wissenschaft, wenn nicht eines aufgeklärter, pluralistischer Gesellschaften überhaupt, deren Traditionen Erzählungen einer Emanzipation von „der Religion“ enthalten. So wie die Anfänge der Psychologie beginnt das Reden über „Religion“ als ein universal gegebenes, mit sich selbst identisches Phänomen einer *conditio humana* im Singular einschließlich der Verwendung von Abstraktionen wie „Religiosität“ im 18. Jahrhundert[5].

---

1 MURKEN (1997).

2 MURKEN (1997): S. 169. Vgl. zum Paracelsus-Zitat GOLDAMMER (2001): S. 144.

3 MURKEN (1997): S. 159.

4 ELSAS (2002): S. 17.

5 Vgl. zur Wortgeschichte im 18. Jahrhundert ALEXANDER UND FRITSCHE (1989).

Im Jahre 1792 konnten die Leserinnen und Leser[6] des „Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte“, im zweiten Stück des neunten Bandes dieses periodischen Blattes, den Satz „Toleranz bedürfen wir alle“ finden, der auf ein weiteres wichtiges Element jener Emanzipationserzählungen verweist. Der anonyme Einsender hatte ihn in eine Erzählung „Theantis und ihr Schweizerphilosoph. Eine psychologische Geschichte“[7] eingeschrieben – in den Kontext der „erste[n] psychologische[n] Zeitschrift in Deutschland“[8].

Als eine solche bewerten jedenfalls die Neuherausgeber Anke Thomsen-Guzzoni und Alfredo Bennholdt 1979 das von Karl Philipp Moritz (1757-1793) im Jahr 1782 initiierte Magazin, welches selbst von 1783 bis 1793 mit drei Stücken pro Jahr und einer Druckverzögerung 1789/90 erschienen war. Der von ihnen selbst diesem Urteil hinzugefügte Ausdruck „zu Recht“ deutet darauf hin, dass eine solche Einschätzung auch problematisiert worden ist, etwa durch Hans-Peter Ecker, der gegen die „Tendenz, dem ‚Magazin der Erfahrungsseelenkunde‘ eine bahnbrechende Vorreiterrolle für die Entwicklung einer wissenschaftlichen empirischen Psychologie zuzuschreiben“[9], argumentiert, es handele sich zwar um ein besonderes Ereignis „auf dem *publizistischen* Sektor“[10], doch der „Mehrzahl der ‚Magazin‘-Beiträge“ fehle es an „analytische[r] Intensität“[11], es sei „Geschwätz“ – moralisierend, kaum repräsentativ, kurios[12] . Schließlich plädiert Ecker nach einer Überprüfung von „Anspruch und Realität“ dafür, die Beiträge eher als „*literarische Phänomene*“[13] anzusehen, da sie selbst

---

6 Es wurde in dieser Arbeit auf Formulierungen wie „LeserInnen“ verzichtet, dennoch sei betont, dass das jeweils grammatisch nicht explizit erscheinende Geschlecht immer auch mit einbezogen ist.

7 BENNHOLDT/ THOMSEN-GUZZONI (1979a) wird in dieser Arbeit als MzE zitiert in einer dreistelligen Angabe, bestehend aus Band, Stück und Seitenzahlen, also ANONYM (1792): Theantis und ihr Schweizer Philosoph. Eine psychologische Geschichte; MzE IX, 2, 85-105; Zitat auf S. 90. Sind mehrere Texte aufgeführt, werden zur besseren Übersichtlichkeit zusätzlich Klammern verwendet. Eckige Klammern bedeuten, dass die Autorenschaft nicht dem Magazin selbst entnommen ist. Sie stammt dann – wo nicht anders vermerkt – aus dem Nachwort (BENNHOLDT/ THOMSEN-GUZZONI 1979b). Die Geschichte um Theantis stammt laut WINGERTSZAHN (2005): S. 286 von Jacob Herrmann Obereit (1725-1798). Lebenszeiten fehlen bei noch lebenden Autoren und dort, wo sie nicht ermittelt werden konnten. Abkürzungen wurden – so weit es geht – vermieden bis auf gängige Ausnahmen (Seite, Spalte, vergleiche, beziehungsweise, das heisst, et cetera, und andere, und so weiter, und viele mehr, vor unserer Zeitrechnung, zum Beispiel, herausgegeben). In den autobiographische Angaben enthaltenden Fußnoten sind zudem einige wenige große Lexika (z.B. ADB für Allgemeine Deutsche Biographie) abgekürzt. Sie können im Literaturverzeichnis nachgeschlagen werden.

8 BENNHOLDT/ THOMSEN-GUZZONI (1979b): S. 8.

9 ECKER (1993): S. 201.

10 ECKER (1993): S. 202. Hervorhebung im Original.

11 ECKER (1993): S. 201.

12 So bereits im Titel von ECKER (1993): „Vielleicht auch ein bißchen Geschwätz: Zur Differenz von Anspruch und Realität in Karl Philipp Moritz' ‚Magazin der Erfahrungsseelenkunde‘ am Beispiel der Selbstmordfälle“.

13 ECKER (1993): S. 197. Hervorhebung im Original.

im Vergleich mit zeitgenössischer klinischer Psychologie – genannt wird der englische Arzt und Anatom Thomas Willis (1632-1675)[14] – sich auf einem weniger differenziertem Diskussionsniveau befänden.

So sehr diese Wertung Eckers erst einmal nur einem bestimmten Konzept von Psychologiegeschichtsschreibung entspricht, das offenbar national-historische und institutionelle Aspekte weitestgehend ausblendet[15], zeigt die umstrittene Einordnung des Magazins in „Vorreiter"-Erzählungen einer „wissenschaftlichen" Disziplin, wie notwendig Ideologie-besetzt eine solche Debatte durch ihr Basis-Axiom der Emanzipation von „der Religion" (im Singular) und seiner Negativfolie eines Konzepts von „Wissenschaftlichkeit" an den Interessen und Fragestellungen der damaligen Herausgeber, Leser und Mitautoren vorbeigehen muss oder aber auch damalige Debatten unkritisch fortsetzt[16].

Das Anliegen dieser Arbeit, das komplexe Verhältnis zu bestimmen, wie im Text eines solchen publizistischen Organs über „Religion(en)"[17] und „Krankheit" geschrieben wird, reflektiert insbesondere eine Leerstelle bisheriger Arbeiten zur „Erfahrungsseelenkunde". Bereits im Magazin – jedoch den Debatten heutiger Religionspsychologen nicht unähnlich – wird zwar vielfach diskutiert, was z.B. als „Seelenkrankheit" zu gelten habe, dort wo aber Religion(en) oder „religiöse" Phänomene thematisiert werden, ist deren Zuordnung in einen Gegenstandsbereich der Religionen nicht-hinterfragte stille Übereinkunft.

Insofern soll das Magazin gerade nicht als Dialog von Experten untersucht werden, welche in erster Linie „Seelenkrankheiten" für eine zukünftige Psychologie diskursiv bestimmen[18], sondern als polyphoner Querschnitt einer bürgerlichen Debatte des 18. Jahrhunderts, die damals wie heute mehrheitlich und tendenziell gerade darin Kontinuität besitzt, diejenigen nicht am Dialog teilhaben zu lassen, über die gesprochen wird. Gerade für Zeitschriften des 18. Jahrhunderts verfügt dieses Periodikum über eine besondere, wenn auch sich in den verschiedenen Phasen des Magazins unterschiedlich äußernde Offenheit. Diese wie auch der große Anteil an von Lesern ein-

---

14 Ecker (1993): S. 195.

15 Vgl. Schrenk (1973): S. 1-6 und S. 31-35 speziell zu den Entwicklungen in England.

16 Relativistische Bezüge dieser Art reflektieren kritische Momente der Postmoderne- und Postkonfessionalismus-Debatten, wollen aber keineswegs aus diesen im Umkehrschluss neue „antihermeneutische" Wege legitimieren, sondern lediglich „den weiteren Horizont der historischen Wandlungen der Begriffe [wie z.B. auch ‚Religion' oder ‚Wissenschaft'; Anmerkung C.W.] und Funktionen von Autor, Text, Leser und Gesellschaft ein[...]beziehen" (Rusterholz 1999: S. 176).

17 Das Reden über „Religion" als ein universal gegebenes, mit sich selbst identisches Phänomen im Singular wird in dieser Arbeit ausschließlich als Konzept des 18. Jahrhunderts vorkommen.

18 Vgl. Spies (1992): S. 125f., Exkurs „Von der hermeneutischen Schwierigkeit, die neue Psychologie der Erfahrungsseelenkunde historisch zu begreifen".

gesandten Beiträgen erlauben, aus den in ihrer Differenz zu untersuchenden Profilen dieser „Leser/ Autoren“[19] sowohl die Rolle des Konzepts „Erfahrungsseelenkunde“ in einer Debatte um Religion(en), Aufklärung und Toleranz zu bestimmen, als auch einen Einblick auf die Vielfalt derjenigen Praktiken der Rezeption von Literatur oder Ritual zu geben, welche als „Religion“, „Aberglauben“ oder „Schwärmerei“ verhandelt werden. Ein Teil der hier relevanten Literatur (Textsorten wie Biographie, Brief, Tagebuch, Dialog, Bericht, populärphilosophische Abhandlung, Glosse, Predigt, geistliche Anleitung, Heiligenvita, Zauber-Grimoire, pädagogischer Ratgeber, Reisebeschreibung, Gesangbuch, Rezension uvm.) gehört mehr oder weniger zu den „Stiefkindern“ der Philologien[20], die sie erst in einer „postmodernen“ oder kulturwissenschaftlichen „Entgrenzung“ ihrer Kategorien[21] als mögliches Forschungsfeld entdecken.

Inwiefern es sich beim Magazin zur Erfahrungsseelenkunde um einen polyphonen Text handelt, wem diese „vielen Stimmen“ gehören und welche Fragen sie insbesondere anleiten, wird im ersten Kapitel erörtert. Diese Einführung in die Themen der Zeitschrift ist unverzichtbar für die folgenden Überlegungen zur Methodik, die im zweiten Kapitel anhand des bisherigen Forschungsstandes und seiner Ansätze erläutert werden. Das dritte Kapitel beginnt damit, den eigenen Zugang[22] und seine Grenzen zu diskutieren, indem es mit einigen Beispielen in die Begriffswelt des Periodikums einführt und das Reden über „Religion“ als Begriff kontextualisiert. Diesen Vorbereitungen folgen Analysen der Thematisierungen von Religionen und „religiösen“ Phänomenen als Gegenstand der Erfahrungsseelenkunde. Dieser umfangreichste Teil soll zeigen, in welchen diversen Fragehorizonten welche Traditionen (zumeist bedeutet dies spezifische Textsorten) als „religiöse“ in welchem Verhältnis zu etwaigen „Krankheiten der Seele“ diskutiert worden sind.

Die Schwierigkeit, dass bestimmte z.B. außereuropäische Traditionen nicht durch-

---

[19] Diesen Terminus verwenden Bennholdt/ Thomsen-Guzzoni (1979b) ab S. 12.

[20] Gilles Deleuze und Felix Guattari entwickelten am Beispiel Franz Kafkas und der Prager Juden den Begriff der „kleinen Literatur“, den sie folgendermaßen charakterisieren: „Eine kleine oder mindere Literatur ist nicht die Literatur einer kleinen Sprache, sondern einer Minderheit, die sich einer großen Sprache bedient“ (Deleuze/ Guattari 1976: S. 24).

[21] Vgl. Gross (1995), hervorzuheben ist S. 49: „Das ‚Neue‘ an der Postmoderne ist, daß sie Differenzen ganz radikal positiv setzt und nach Möglichkeiten sucht, ihnen in ihrer Besonderheit gerecht zu werden. Politisch betrachtet erscheint mir dieser Ansatz zutiefst demokratisch und humanistisch. Ihr engeres Thema ist folgerichtig dasjenige der *Übergänge zwischen den Heterogentitäten.* Dazu ist Grenz*überschreitung* gefordert, nicht beliebige Grenz*verwischung*, wie von der Trivialvariante der ‚Postmoderne‘ praktiziert und propagiert“ (Hervorhebungen im Original).

[22] Dieser ist als eine Bereicherung des Methodenpluralismus der Literaturwissenschaft zu verstehen. Insbesondere gilt es, die Verortung von Texten in ihrem kulturellen Umfeld zu verdeutlichen.

gängig als „Religionen“ verhandelt worden sind, obwohl sie heute und teilweise bereits in damaliger Zeit als solche angesehen werden, muss dabei bei jeder Tradition bzw. Textsorte gesondert erörtert werden. Insgesamt steht als zu prüfende These im Hintergrund, dass die Konstitution einer „Individualpsychologie“[23], zu welchem Prozess die Erfahrungsseelenkunde ihren Beitrag leistete, das Reden über „Religion(en)“ und „religiöse“ Erfahrungen grundlegend verändert hat, nicht nur hinsichtlich der Tendenz zur Pathologisierung (oder im Gegenzug Romantisierung) bestimmter Traditionen und Erfahrungen, sondern auch in der Rolle von „Religion(en)“ bzw. „Religiosität“ als Bestandteil des „Eurocentric mindset“[24] überhaupt.

Es sollen dabei nicht in erster Linie Aussagen über Religionen oder „religiöse Phänomene“ im 18. Jahrhundert produziert, sondern ebensolche Aussagen im Magazin als kontextabhängige Zuschreibungen behandelt und analysiert werden – mit der Hoffnung, ein nicht christo- bzw. eurozentrisches Verständnis[25] der angesprochenen Traditionen vermittelbar zu machen, das die Literaturwissenschaften[26] bereichern kann.

---

23 SPIES (1992): S. 25.

24 JOY (2001): S. 177; zu Eurozentrismus vgl. AMIN (1989).

25 Vgl. zum Unterschied zwischen christlicher Kirchengeschichte und europäischer Religionsgeschichte GLADIGOW (1995), insbesondere S. 72, wo Gladigow gegen „die allgemeine theologische, missionswissenschaftliche Vorgabe“ schreibt, „nach der sich die Religionswissenschaft tunlichst auf vorchristliche und außereuropäische Gegenstände zu beschränken habe: Das Europa nach der [christlichen; Anmerkung C. W.] Missionierung bleibt so exklusiv Gegenstand der christlichen Kirchengeschichte“.

26 Wenn religionswissenschaftliche Literatur etwa in der Germanistik verwendet wird, handelt es sich oft um die Arbeiten von Religionsphänomenologen wie Rudolf Otto (1869-1937), Friedrich Heiler (1892-1967) oder Mircea Eliade (1907-1986), wie sie als eine bestimmte Schule innerhalb der Religionswissenschaft insbesondere Anfang des 20. Jahrhunderts von Bedeutung waren. Zur Kritik der Schule der Religionsphänomenologen vgl. KLINKHAMMER/ FRICK/ RINK (1997), S. 10-15, und MÜLLER (2004) zur nicht nur wegen seiner Rolle in der faschistischen „Eisernen Garde“ (Kapitel C, S. 65-106) umstrittenen Person Mircea Eliades, besonders Kapitel D „Anfänge des ‚religionswissenschaftlichen‘ Ansatzes von Mircea Eliade“, S. 107-166.